IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Vernunft und Gefühl – Philosophische Überlegungen zu einem schwierigen Verhältnis

Notker Schneider

1. Es ist ja nicht so, als habe die Philosophie als „Vernunftwissenschaft" (Kant) in überwiegenden Teilen ihrer langen Geschichte von Gefühlen nicht gehandelt und die Gefühle systematisch ausgeblendet. Als das „Andere der Vernunft"[1] waren sie stets gegenwärtig, teils in merklicher Abwesenheit als das ungenannt Negative der Vernunft, teils in ausdrücklicher Abgrenzung als Widerpart der Vernunft. Teils fanden sich Vernunft und Gefühl in einem gegenseitig belebenden Spiel, teils im Wettstreit, teils wieder in einem „Kampf auf Leben und Tod", in dem es um Anerkennung um den Preis der Vernichtung des Anderen geht.[2]

Dabei sei „Vernunft" hier noch nicht in dem engen, systematischen Sinne verstanden, wie ihn die neuzeitliche Philosophie vom „Verstand" unterscheidet, sondern in einer vorläufigen Offenheit, die alles das umfasst, was als *Vernunft, Verstand, Intellekt, ratio, noûs und lógos* bezeichnet wird, in dieser Offenheit dann aber auch kaum bestimmbar ist; es sei denn negativ, insofern es sich eben nicht um *Gefühl, Empfindung, Emotion, Intuition, Stimmung* oder was immer man hier einsetzen mag handelt.[3] In dieser Weise finden sich die „Vermögen" auf der begrifflichen Ebene im Verhältnis der Angewiesenheit aufeinander; ob die auch auf der sachlichen Ebene vorliegt, muss sich allererst zeigen.

Wenn Philosophie sich selbst als „Vernunftwissenschaft" versteht und ihre wissenschaftliche Methode im rationalen Argumentieren findet, so ist damit noch nicht ausgemacht, wie sie sich zur Welt der Gefühle verhält. So könnte die Vernunft als *Subjekt* jener Wissenschaft und gewissermaßen als deren „Werkzeug" durchaus auch die Gefühle thematisieren und begrifflich-kategorial zu erfassen suchen, wie die Philosophie insgesamt kaum davor zurückscheut, sich irgendetwas zum Gegenstand zu machen. In diesem Sinne würde Vernunft das Formale der Philosophie beschreiben, nicht aber das Materiale. Vernunft als *Objekt* der Philosophie hingegen legt eine Dethematisierung der Gefühle nahe, als einen bloß scheinbaren Gegenstand, der sich dem wissenschaftlichen Zugriff letzten Endes entzieht und daher wohl zu Recht ausgeblendet wird. Freilich stellt sich sogleich die Frage, wie sich nachhaltig ausblenden lässt, was doch ganz offenkundig so sehr zur *conditio humana* gehört, dass nur der Tod davon befreien kann.

Es kann hier nur darum gehen, einige Akzente zu setzen und das spannungsreiche Verhältnis von *Vernunft* und *Gefühl* für die Philosophie und in ihrer Geschichte an wenigen historischen und systematischen Positionen zu befragen. Dabei werden, wie die Bemerkung zur *conditio humana* schon andeutete einige anthropologische Überlegungen den Ausgangspunkt bilden, zumal in der Frage: „Was ist der Mensch?", nach einem berühmten Wort Kants alle anderen philosophischen Fragen zusammentreffen.[4] So kann dann der anthropologische Befund sogleich auch zum Ausgangspunkt genommen werden, um zu überlegen, wie sich die Bestimmung jener Spannung erkenntnistheoretisch deklinieren lässt, wie sich ethische Erwägungen dazu verhalten und schließlich welche Herausforderungen sich für eine Philosophie des Politischen ergeben.

2. Damit, dass nur der Tod von den Gefühlen befreien kann, lässt Platon sich den Sokrates in der Stunde seines Todes trösten; wiewohl er des Trostes kaum bedarf, anders als seine Freunde und Schüler. Im wohl

existenziellsten seiner Dialoge, dem *Phaidon*, können die Leserinnen und Leser auch weit mehr als 2000 Jahre nach dem Tode des Sokrates dessen Sterben Schritt für Schritt und von Augenblick zu Augenblick miterleben, die nach und nach die Glieder und Organe lähmende Wirkung des Gefleckten Schierlings fassungslos anschauen. Das letzte Stadium – und hier mag man noch das alte Maß der Wettkampfstrecke im *Stadion* mithören – *gewinnt* Sokrates; aber nicht gegen den Tod, sondern durch den Tod. Der Tod, verstanden als Trennung der unsterblichen Seele vom vergänglichen Leib, bedeutet die Befreiung der Seele vom Leiblichen und damit auch des Denkens vom Fühlen, Empfinden und Wahrnehmen. Damit findet die Seele zu sich selbst und kann sich, frei vom Leiden an den Leidenschaften, ganz dem widmen, das ihr Eigentliches ist, dem reinen Denken der Ideen.

Dass Leben Leiden ist, ist so nicht nur eine zentrale Einsicht Siddhartha Gautama Buddhas, sondern ein Jahrhundert später und ein gutes Stück weiter westlich auch der abendländischen philosophischen Gründerväter; die Lösungs- und Erlösungswege sind freilich nicht die gleichen. Für den platonischen Sokrates kann es keine Erlösung vom Leiden *im* Leben geben, indem etwa die Erfahrungen hingenommen werden als das, was sie sind; so etwas lehrte im Westen eher die mittlere und späte Stoa. Da der Leib mit seinen Vermögen des Wahrnehmens, Fühlens und Empfindens das weit geöffnete Einfallstor für Weltwissen ist, das aber, insofern auf Veränderliches und Unwesentliches bezogen, nur scheinbar und schattenhaft „Wissen“ ist und nur von den Unwissenden für solches gehalten wird, beschädigt der Leib mit seinen Wahrnehmungen und Gefühlen die Seele. Versucht der vernünftige Teil der Seele des Philosophen sich in mühevoller Reflexion an der Schau einer Idee, so stellen sich unvermittelt eine Sorge oder ein Begehren, vielleicht auch nur die Empfindungen von Hunger oder Müdigkeit, ein und der ganze mühevolle Aufstieg wird zunichte. Und nach dem Vorbild des Sisyphos muss der Fels der Weisheit aufs Neue aus den Niederungen der sinnlichen Welt zum Gipfel des Wissens gerollt werden. Dieser Gipfel aber ist offenbar kein Plateau, sondern ein Grat, weshalb auch der geübteste Philosoph – solange er lebt – dort nicht verweilen kann, sondern nach der kleinsten unvermeidlichen Ablenkung sein Geschäft von vorn beginnen muss.

Aus diesem Grunde muss der wahre Philosoph den Tod, wenn nicht suchen, so doch wenigstens nicht scheuen und sollte ihn, wenn er sich einstellt, willkommen heißen. Platons Wortspiel vom „Leib“ (*sôma*) als dem „Grab“ (*sêma*) der Seele ist konsequent, macht doch der Leib die vernünftig denkende Seele krank und leidend. Ist die Vernunft sich selbst genug und wirkt ganz aus sich selbst und aus ihren eigenen Gründen, nicht verwoben in die Verkettungen der empirischen Welt (Kant wird das später „*Spontaneität*“ nennen), so sind die Vermögen des Leibes wesentlich passiv – und auch das heißt ja bereits: „leidend“. Was der Leib als Organ des Wahrnehmens und Fühlens der Seele mitteilt, sind „*pathoi*“, Erleidungen, durch sie wird die Seele *affiziert* und von Affekten und Leidenschaften gleichermaßen erschüttert und gefesselt. Bei Platon findet sich so vielleicht eine der konsequentesten Abspaltungen der Gefühle von der Vernunft und damit vom Eigentlichen und Wesentlichen.

Wie selbstverständlich trägt sich diese Entgegensetzung von Vernunft und Gefühl durch die Geschichte der Philosophie und wirkt auch da noch, wo das Denken schon lange nicht mehr platonisch oder platonistisch ist, wie z. B. bei Kant. Zunächst aber gilt es, dieser Entgegensetzung nachzugehen, denn der scharfe Gegensatz tritt nicht von ungefähr auf, sondern hat eine geradezu substanzielle Funktion.

Die Differenz dient der Identifikation. Wo etwas identifiziert werden soll oder sich selbst identifizieren will, gelingt das am leichtesten durch die Bildung einer Differenz, die bezeichnet, was das dieserart Identifizierte

eben nicht ist. Systematisch gezeigt und entwickelt wird dieses Vorgehen in der Definitionslehre des Aristoteles, innerhalb derer Allem sein genauer Ort im Gefüge des Seienden angewiesen werden kann. Die Platzanweisung erfolgt dabei innerhalb der aristotelischen Substanzmetaphysik durch Angabe der nächsthöheren Gattung und – und darauf kommt es an – der *spezifischen*, also eine besondere Art allererst bildenden, Differenz. So ist der Mensch ein Lebewesen (genauer muss man sagen: ein Sinnenwesen, ein *animal* oder *zôon*) wie die Tiere, aber mit dem entscheidenden Unterschied, dass allein er über Vernunft (*lógos*) verfügt, also, wie es dann in der lateinischen Tradition heißen wird, ein *animal rationale*. Nun ist diese Vernünftigkeit aber nicht einfach irgendein Attribut, das der bereits zugrundeliegenden Substanz *animal* hinzugefügt wird, sondern sie bezeichnet das *Wesen* der so definierten Sache. Auf diese Weise fällt dann alles das, das nicht das Wesen ausmacht ins Nicht-Wesentliche, Un-Wesentliche, nicht im eigentlichen Sinne Seiende zurück.[5]

Dies gewinnt an Bedeutung besonders dadurch, dass die alte Philosophie – und das moderne Denken, Wahrnehmen und Einordnen nicht minder – von derartigen differenzierenden Entgegensetzungen durchzogen ist: Vernunft – Gefühl, ewig – vergänglich, Seele – Leib, Mann – Frau, öffentlich-politische Sphäre – privathäuslicher Bereich und viele mehr. An Bedeutung gewinnt dies, weil sich hinter der Fassade einer deskriptiv verfahrenden Kategorisierung dessen, was ist, mit dem Ziel, erkennen zu können, was *ist* und *was* es ist, eine eindeutige Normativität verbirgt, die die eine Seite ins Licht des Wesentlichen, die andere aber in den Schatten des Scheinbaren setzt. Dass mit der sich interesselos gebenden Einteilung der Welt zugleich eine Machtoption verbunden ist, zeigt sich deutlich da, wo die Forderung erhoben wird, dass der vernünftige Seelenteil über die nicht-vernünftigen zu herrschen habe, so wie analog im geordneten Staatswesen die Philosophenkönige als Repräsentanten von Vernunft und Wissenschaft über die übrigen Stände herrschen müssen, soll Anarchie, die zu Verfall und Untergang führt, verhindert werden.[6]

So wird aus Differenzierung Diskriminierung, indem über die durchgängige Dualisierung der Welt eine Folie von *besser* und *weniger gut*, *bedeutsam* und *weniger bedeutsam* oder *wesentlich* und *unwesentlich* gelegt wird. So gerät dann auch die anthropologische Absicht, zu bestimmen, was der Mensch seinem Wesen nach sei, nämlich ein vernünftiges und (so erweitert Aristoteles die Definition) politisches Wesen, zu einer Definition des Mannes, indem der Frau das schöne Gefühl und die Welt des Privaten zugewiesen werden; dessen also, das nicht in die Wesensbestimmung des Menschen fällt: der Mensch ist eben *homo* und *sapiens*. So wird aus Anthropologie Andrologie und mit dem androzentrischen Menschenbild werden Fühlen und Empfinden peripher. – Es ist frappierend, in welchem Maße sich diese Unterscheidungen, Zuordnungen und Bewertungen auch im 21. Jh. noch finden, sobald über Geschlechterstereotype, soziale Rollenklischees oder sozio-ökonomische Machtpositionen in den modernen Gesellschaften nachgedacht und geforscht wird. Aber nicht nur die Normativität der Differenzierung wirkt nach wie vor, sondern auch die unheilvolle Dialektik von Identität und Differenz, also der Prozess der Identifikation durch Differenzbildung und damit einhergehenden Ausschluss scheint in der Neuzeit und der politischen Gegenwart ungebrochen.

3. Ist diese Hierarchisierung der „Seelenvermögen“ in der antiken Philosophie und Wissenschaft auch unstrittig und hält sich im Wesentlichen bis ins 19. Jh., so gibt es gleichwohl dort leichte Verschiebungen, wo Philosophie sich in konkreterer Weise als in der Metaphysik menschlichen Lebensvollzügen stellen muss. Da es in der Ethik nicht darum geht, das Gute zu erkennen, sondern das Gute zu tun, wie Aristoteles kritisch gegenüber Platon bemerkt[7], muss von ihr konkretes menschliches Handeln in seiner ganzen Singularität und Kontextualität in den Blick genommen werden. Menschliches Handeln wird von einem *Begehren* orientiert, der Realisierung irgendeines *Guten* und letztlich dem Streben nach einem gelingenden Leben (*eudaimonía*), zu dessen

Erreichen die Entwicklung tugendhafter Haltungen erforderlich ist. Diese Haltungen sind nichts anderes als durch die regelnde Vernunft auf das rechte Maß moderierte widerstrebende Affekte (*páthoi*).[8]

Aristoteles scheint deutlich gesehen zu haben, dass Handeln nicht primär kognitiv, sondern affektiv oder emotional motiviert wird, die Gemütsbewegung setzt den Menschen in Bewegung, die Kognition steuert diese Bewegung, das Handeln, und lässt es im gelingenden Fall zu einem *guten Handeln* geraten. Dabei ist der Affekt jenes Moment, das den Menschen von Außen ergreift und angreift (*affiziert*) und auf sein Inneres wirkt und dieses aufwühlt. Vor dem ordnenden Eingriff des Intellekts ist der Mensch dem Affekt passiv ausgeliefert und *erleidet* ihn (*páthos*), als ihm Äußeres ist er zunächst fremd und dunkel, bedrohlich und undurchschaut. Erst im Begreifen wird der von den Göttern oder anderen Mächten gesandte Affekt zum Eigenen, zu dem, was *ich* fühle, zur eigenen Gestimmtheit und emotionalen Befindlichkeit; so wie die von den Sinnen gegebenen *Eindrücke* durch die formende Aktivität des Verstandes zu Wahrnehmungen und Vorstellungen und so allererst zu Momenten des Bewusstseins werden.

Es gibt mithin eine klare Rollen- und Aufgabenverteilung unter den Vermögen: Affekte und Sinneseindrücke liefern das Material und stellen die Verbindung zur Welt dar, während Vernunft und Verstand das Fremde aneignen und es sich in einem gleichsam intellektuellen Stoffwechsel *einverleiben*. So sind die Affekte gewissermaßen die Fenster der ansonsten solipsistischen Monade, durch die Kommunikation mit der Außenwelt allererst möglich wird, und zwar insofern *echte* Kommunikation, als sie in zwei Richtungen verläuft: durch Fühlen und Wahrnehmen von der Welt ins Bewusstsein und durch (mitfühlendes) Handeln vom Bewusstsein in die Welt.[9] Die Vernunft auf sich gestellt würde nicht handeln, sondern bloß denken – eine Existenzweise, die Aristoteles Gott allein zuschreibt, der in vollkommener Autarkie und Selbstgenügsamkeit nur sich selbst, nämlich das Denken, denkt (*nóêsis noêseôs*). Mag Platon darin, nämlich in der reinen Ideenschau, noch das Ziel allen philosophischen Strebens sehen, so ist das bereits für seinen Schüler Aristoteles nichts mehr, das für den Menschen erreichbar oder auch nur erstrebenswert wäre, da es seiner Natur nicht entspricht.

Der längere Aufenthalt bei Platon und Aristoteles erweist sich als sinnvoll, da sich von ihnen her – gerade in der Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Gefühl – die beiden Hauptstraßen kenntlich machen lassen, die die Philosophie in ihrer Geschichte beschreiten wird: der, um es etwas holzschnittartig zu zeichnen, idealistische und „monistische“[10] Weg einer Philosophie, die ganz auf die intellektuellen Vermögen des Menschen setzt und Wahrnehmungen und Gefühle allenfalls als notwendige, aber zu überwindende Übel gelten lässt und im Streben nach *Reinheit* der Erkenntnis alles Nicht-Vernünftige hinter sich lassen will. Wohingegen der andere Weg im Erkennen und Handeln auf Erfahrung baut, ohne die das Denken inhaltsleer bliebe und es zum Handeln gar nicht käme. Wie auf diesem Wege das Verhältnis von Vernunft und Gefühl näherhin bestimmt wird, ist damit nicht gesagt, wohl aber, dass es ein Verhältnis gibt und dass dieses gestaltet werden muss, aber nicht überwunden und negiert werden darf. Dieser Dualismus zweier unterschiedener, aber auf einander angewiesener Vermögen verbindet die ansonsten durchaus sehr verschiedenen philosophischen Grundannahmen von Aristoteles, Hume und Kant, um nur diese Weichensteller zu nennen.[11]

4. Auch eine ganz auf (reine praktische) Vernunft gegründete Ethik wie diejenige von Immanuel Kant kann auf die systematische Funktion von Gefühlen nicht völlig verzichten, so sehr Kant sich auch bemüht, sie aus seiner moralphilosophischen Architektonik auszuschließen. Das durch den *kategorischen Imperativ* aufgefundene objektive Gesetz, das eine bestimmte Handlung fordert, kann diese Handlung nicht bewirken, sondern bleibt für sich, wie der „bestirnte Himmel über mir“, bloßer Gegenstand ergriffener Betrachtung, also

theoretischer Gegenstand. Damit dieser theoretische Gegenstand praktisch wird, also in Handlung mündet, bedarf es eines Gefühls, das Kant *Achtung* nennt. Das Gesetz muss durch die Achtung „affektiv besetzt“ werden[12] und kann erst so zum Entschluss und zur Handlung motivieren. Um die Autonomie des vernünftigen Subjekts durch diese notwendige Konstruktion nicht zu gefährden, bedarf es freilich eines Kunstgriffs, denn im Allgemeinen werden Gefühle durch empirische Dinge und Ereignisse der Außen- und Sinnenwelt verursacht, indem diese in uns die Grundgestimmtheiten von Lust oder Unlust verursachen. Wäre die *Achtung* ein Gefühl dieser Art, so würde unser Wille durch Empirisches affiziert und unser Handeln stünde in einer von außen induzierten Kausalkette, wodurch die auf eigener Gesetzgebung basierende Freiheit zunichte würde. Daher fungiert die *Achtung* als Gefühl *sui generis*, indem sie als „durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl“[13] von allen anderen Gefühlen unterschieden wird. Sie ist das *principium executionis* der praktischen Vernunft, das zwar nicht über die moralische Richtigkeit einer Handlung entscheiden kann, das kann nur die Vernunft selbst als *principium dijudicationis*, ohne das aber eine als sittlich erkannte Handlung niemals erfolgen würde.

Diese artifizielle Konstruktion kann als ein Versuch Kants interpretiert werden, das Leib-Seele-Problem zu lösen, dem sich alle Philosophien gegenübersehen, die einen Dualismus zweier Welten, einer intelligiblen und einer empirischen, vertreten. Wobei die anthropologische Besonderheit bei Kant darin besteht, dass er den Menschen als Bürger beider Welten versteht, nun aber erklären muss, wie das *commercium*, also der gegenseitige „Geschäftsverkehr“, zwischen den grundverschiedenen Entitäten erfolgen kann.[14] Denn dass es diesen Austausch gibt, ließ sich schlecht leugnen, lange aber auch schlecht erklären.

5. Dabei ist eine signifikante Verschiebung zu beachten, die sich in der Problemstellung ergeben hat: Für die Neuzeit hatte Descartes mit seiner unversöhnlichen kategorial-substanzialen Entgegensetzung von *res cogitans* und *res extensa* das Problem aufgerissen und sich selbst und diejenigen, die ihm folgten, zu Lösungen veranlasst, die eher den Charakter von Notausgängen aus einem Dilemma hatten. Bei ihm stehen sich Geist (Seele, Bewusstsein) und Materie gegenüber, wobei dem Geist nicht bloß das Denken im engeren Sinne zukommt (*clare et distincte cogitari*), sondern alle Aktivitäten des Bewusstseins, wie das Wollen, das Fühlen, das Zweifeln usw. Er konstruiert damit einen nahezu unüberwindlichen Hiat zwischen Subjektivität als beseelter Innenwelt und einer materiellen, unbeseelten Außenwelt. Nun gibt es aber offenbar irgendeine Form der Kommunikation zwischen diesen Welten, auf die jeder Mensch qua seiner Leiblichkeit verwiesen wird. Wie sonst wäre es möglich, dass auf ein Wollen eine Bewegung des Körpers im Raume erfolgt oder dass ein Ereignis in der Außenwelt eine Vorstellung, auch ein Gefühl, in der Innenwelt hervorruft? Vor dieses Problem sahen sich alle metaphysischen Dualisten in der Nachfolge von Descartes gestellt und begegneten ihm durch unterschiedliche, aber allesamt kühne Ad-hoc-Hypothesen.[15] So sah Descartes in der Zirbeldrüse (Epiphyse) den Ort der Interaktion und nahm als Vermittler infinitesimal feine stoffliche Teilchen an (*esprits animaux*)[16], während seine Nachfolger zu meta-physischen Erklärungen Zuflucht nahmen. So haben die Okkasionalisten Nicolas Malebranche und Arnold Geulincx wegen der Unmöglicheit einer direkten Interaktion zwischen Geist und Materie Gott als Vermittler angenommen, der „bei Gelegenheit“ eines mentalen Ereignisses ein entsprechendes physisches Ereignis bewirkt, während Leibniz die „prästabilierte Harmonie“ zwischen den geistigen und den körperlichen Ereignissen entwickelte, die ebenfalls nicht anders als durch das Wirken Gottes zu erklären ist.[17]

Der strikte Leib-Seele-Dualismus muss mithin zu ganz außerordentlichen Mitteln greifen, um seine Theorie mit den erfahrbaren und erlebbaren Phänomenen in Einklang zu bringen und nimmt Zuflucht zuletzt bei einem

Deus ex machina, wie David Hume kritisiert, „einem unsichtbaren vernünftigen Prinzip", das ansonsten nur für ganz außerordentliche Ereignisse, „wie Erdbeben, Seuchen und Ungeheuerliches allerart" bemüht werde, nun aber zur Erklärung jedes noch so alltägliche Phänomens herhalten muss.[18]

Die Verschiebung in der Problemstellung, von der eben die Rede war, hängt damit zusammen, dass Kant einige erkenntniskritische Entscheidungen traf, die dem gesamten Bereich des Sinnlich-Emotionalen einen neuen Platz anwiesen. Indem jede Erkenntnis auf „zwei Stämme" zurückzuführen ist, Sinnlichkeit und Verstand[19], wird aus dem Leib-Seele-Gegensatz eine Unterscheidung von Erkenntnisquellen. War für die vorkritischen Rationalisten das Sinnliche, Gefühle und Wahrnehmungen, eine dunkle und verschwommene Vorstufe klarer Erkenntnis und unterschied sich von dieser qualitativ, so sind für Kant Verstand und Sinnlichkeit kategorial unterschieden und können je für sich keine Erkenntnis generieren.[20] Aber sind sie auch gleichermaßen notwendig für das Zustandekommen von Erkenntnis, die diesen Namen verdient, so sind sie doch nicht gleichwertig, denn von den Anschauungen als Anteil der Sinnlichkeit am Erkennen muss noch einmal deren Materielles abstrahiert werden, um die *reinen Formen der Anschauung* (Raum und Zeit) zu gewinnen. So bleibt hier alles Empfindungsmäßige, Gefühlte und schlicht Sensuelle ausgeschlossen.

Deshalb muss, und damit schließt sich der Kreis, mit der *Achtung* ein „Gefühl" ganz eigener Art eingeführt werden, um den Zusammenhang von sinnlicher Welt, in der Menschen handeln und wirken, und intelligibler Welt, in der sich die Gesetze finden, nach denen gehandelt werden soll, herzustellen bzw. zu bewahren. So hat dann zumindest dieses eine Gefühl in der Kantischen Vernunftethik eine herausgehobene Stellung, indem es sittliches Handeln allererst möglich macht und damit notwendige Bedingung von dessen Wirklichkeit und Wirksamkeit ist.

6. Es hat eine eigenartige Bewandtnis damit, dass das Jahrhundert, das auf Kant folgt, einerseits eine ungekannte Entwicklung der empirischen Wissenschaften einleitet – und zwar sowohl der Natur- als auch der Gesellschaftswissenschaften und nicht zuletzt der (empirischen) Psychologie – und durch Industrialisierung und Verwaltungsreformen zu einer umfassenden Rationalisierung des gesamten Lebens führt, andererseits und zugleich aber auch das Jahrhundert ist, in welchem dem Gefühl und der Empfindung ein neuer und immer wieder neuer, aber gleichbleibend bedeutender Stellenwert zugewiesen wird. Von den ersten Schriften der Romantik – man denke in der Philosophie an F.W.J. Schelling und in der Literatur an Ludwig Tieck – bis zum Vitalismus und zum Antirationalismus Nietzsches ist das 19. Jahrhundert das Zeitalter, in welchem das *Gefühl* als Aufstand des Privaten gegen die Hegemonisierung der Lebenswelt durch Technologie und Administration auftritt.[21] Das *Eigentliche* wird im *Eigensten* gefunden und so in extremer Weise subjektiviert, das Herz und seine Gefühle sind der Ort, an dem sich findet, was gilt, nicht länger Hirn und Verstand. In den endlichen Formen der Rationalität, den Begriffen, und den aus ihnen gebildeten Sätzen, den Urteilen, spiegelt sich eine Zerrissenheit[22], die es zu heilen gilt; und das kann mit den Mitteln des Verstandes nicht gelingen, sondern allein durch das *Gefühl*, das sich in Kunst und Religion äußert. Für den jungen Tieck und die Epoche bringt der (zu dem Zeitpunkt ebenfalls noch junge) Hermann Hesse diesen Aufbruch auf eine knappe Formel: „An die Stelle der Vernunft tritt das (…) Gefühl"[23], an die Stelle des philosophischen Systems – aber auch jeder umfassenden wissenschaftlichen Weltbeschreibung und -erklärung – die ‚Herzensliebe'.[24]

Als „Philosoph der Romantik" gilt Arthur Schopenhauer[25], bei dem wohl am deutlichsten ins Zentrum des Philosophierens mit dem *Willen* eine nicht-rationale Kraft tritt und dessen Ethik ganz auf dem Gefühl des *Mitleids* gründet, verstanden als *Mitempfinden* (*Sympathie* im wörtlichen Sinne).[26] Ist aber für Jean-Jacques Rousseau

das Mitleid noch ein präreflexiver, triebhafter Affekt, der in der Natur aller empfindungsfähigen Wesen (also auch der Tiere) wurzelt und als „natürliche Tugend“ aller Vergesellschaftung des Menschen vorausgeht[27], so gewinnt für Schopenhauer die im Mitleid erfolgende Identifikation mit dem Leidenden Erkenntnisqualität, ist also reflektiertes Gefühl. Darüberhinaus ist das Mitleid auch Erkenntnisquelle, insofern es uns über die Identifikation mit dem Leiden anderer Menschen und der ganzen Welt das innerste eigene Wesen erkennen lässt. Als *reflektiertes Gefühl* könnte es sich beim Mitleid in der Schopenhauerschen Fassung auch um eine *Haltung* handeln, um ein „kultiviertes Gefühl“[28], womit sich eine Erinnerung an die oben erwähnten vernunftmoderierten Affekte bei Aristoteles einstellt, durch die jene Haltungen entstanden, die „Tugenden“ heißen; und auch bei Schopenhauer führt die Mitleidsreflexion gegen Ende seiner Schrift *Über die Grundlage der Moral*, welche das Mitleid ist, zur Postulierung der Tugenden der Menschenliebe und der Gerechtigkeit.

Von den Einzelheiten der Mitleidsethik und den Besonderheiten des Schopenhauerschen Entwurfs abgesehen, auf die hier nicht genauer eingegangen werden kann, ist für die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Gefühl aber gerade diese Korrelation von *Mitleid* und *Vernunft* und die Situierung des Gefühls im Erkenntniszusammenhang bemerkenswert.

7. In der Gefühlsorientierung der Romantik bahnt sich etwas an, das bis in die Gegenwart hinein oftmals zu beobachten, in der Romantik aber besonders gut zu erkennen ist: wenn die Bedeutung des *Gefühls* in dieser romantischen Weise der Innerlichkeit und Innigkeit situiert wird, so geschieht dies mit dem Gestus des Rückzugs aus der (bürgerlichen) Welt, räumlich in die unzivilisierte Natur, zeitlich in die vorbürgerliche Vergangenheit. Zum Symbolkosmos der romantischen Welt gehören dann Wald, Blume und Damwild sowie die Zeit der Märchen, der Feen und der Ritter, der Held ist – aus bürgerlicher Perspektive – ein *Taugenichts*. Mit der eskapistischen Tendenz geht einher die unpolitische Haltung der Romantik, der es mehr um die Trauer über ein verlorenes Paradies als um die Zukunftsperspektive einer gelungeneren Zivilisation ging.[29] Indem den Gefühlen ein Residuum zugewiesen wird, ein Reservat, in dem sie sich frei bewegen, das sie aber nicht verlassen dürfen, trägt dieserart Gefühlsphilosophie einen *affirmativen*, die bestehenden Zustände letztlich bejahenden, Charakter, da sie dafür sorgt, dass die Welt des rationalen Diskurses von ihr unbetroffen und damit auch ungefährdet bleibt; auf diese Weise wird die unpolitische Haltung dann doch höchst politisch.[30] Tatsächlich hat romantisches Fühlen weder die Industrialisierung aufgehalten noch die Umwandlung der Wälder von Sehnsuchtsorten in forstwirtschaftliche Betriebe verhindert, obwohl – oder gerade weil – die romantischen Symbole als industriell hergestellte und verkitschte Darstellungen – das friedlich äsende Reh am munteren Bachlauf vor der Silhouette gemischten Hochwaldes – zahllose Bürgerstuben schmückten. Auch dass die Werke Schopenhauers ein Jahrhundert lang auf kaum einem bürgerlichen Bücherbrett fehlten, hat einer wünschenswerten Ethik des Mitleids und der Empathie weder besonderes Gehör verschafft noch das unbändige Wüten irgendeines entfesselten Willens beruhigen können; eher mögen diese Schriften (dazu gehörten dann regelmäßig auch Seneca, Marc Aurel und Gracian) bzw. die zur Hausmannskost eingekochten Auszüge aus diesen zur Beruhigung *angesichts* des Willensfurors gedient haben, der von Deutschland im 20. Jahrhundert ausging. In dieser Weise verstanden verkommt der vehemente Aufbruch der romantischen Hitzköpfe zum bloßen Dekor und zur Kulisse, womit sich der bürgerliche Feierabend der ursprünglich verachteten *Philister* nach der Geschäftigkeit des Tages ebenso schmückt und tröstet, wie das Poster mit dem zornigen Antlitz Che Guevaras den zielorientiert Studierenden immerhin das Gefühl vermittelt, Teil eines größeren und bedeutenderen Aufbruchs zu sein; und wie die Abbildung einer bäuerlichen Idylle auf der vakuumierten Verpackung eines industriell hergestellten und industriell verarbeiteten Lebensmittels wenigstens das Gefühl – gegen richtigeres Wissen – gibt von etwas Heilem und Ganzem und Freiem, für das sich die Mühe und Plackerei, die

eigene unidyllische Fesselung durch Pflichten und Termine dann doch lohnt. Der *Markt* hat das längst erkannt und bemüht sich, schnödes Einkaufen zum *event* zu gestalten, weil die alte Einsicht erinnert wurde, dass das *Brot* erst mit den *Spielen* schmeckt.[31] Das mitgekaufte *Gefühl* wird so zum *Surplus*, das auf der einen Seite den Umsatz und auf der anderen Seite das Wohlbefinden steigert, an der Substanz aber nichts ändert.

Dass Gefühle gerade in der Politik eine zunehmend wichtige Rolle spielen, ist heute spürbarer denn seit langem[32], wobei die Gefühle in diesem Kontext nicht mehr nur als Schon- und Erholungsraum für einen durchrationalisierten Alltag fungieren, sondern in hohem Maße gestalterische Funktion übernehmen und damit an die Stelle *vernünftiger* Diskurse treten. Mag es auch harmlos und möglicherweise sogar nützlich sein, wenn kaum noch ein Wetterbericht neben der meteorologisch gemessenen auch die *gefühlte* Temperatur mitteilt und damit die Komplexität des Wahrnehmungsgeschehens auch der äußeren Sinne berücksichtigt, so ist die alltäglich zu vernehmende Rede von einer *„gefühlten Angst“* oder einer *„gefühlten Sorge*“ von anderer Qualität. Indem Teile der Medien, die hoch emotionalisierten sozialen Netzwerke und politische Kreise diese Gefühle unreflektiert aufgreifen, betonen, sie *ernst zu nehmen*, und als Beschreibungen der Wirklichkeit behandeln (ob sie sie auch so verstehen, ist dabei nicht von Bedeutung), faktifizieren sie Gefühle in unangemessener Weise und stellen, entsprechend dem oben erwähnten Leitspruch der Romantik, Gefühle an die Stelle von Vernunft, was zwar ein kreativer ästhetischer Ansatz sein kann, aber weder zu einem sinnvollen politischen noch zu einem vertretbaren philosophischen Imperativ taugt.

8. Die Betrachtung der instrumentalisierten *gefühlten Angst* könnte einen Weg weisen, wie das Verhältnis von Vernunft und Gefühl zu bestimmen ist. Gerade die tautologische Rede (wie sollte das Gefühl *Angst* repräsentiert werden, wenn nicht *gefühlt*) weist darauf hin, wie dieses Verhältnis verstanden wird und dass die Antworten, die gegeben werden, zumindest ambige sind. Die Verbindung einer Bestimmung mit „*gefühlt*“, ist regelmäßig ein Indexzeichen für deren unterstellte Uneigentlichkeit: ein *gefühlter Sieg* oder eine *gefühlte Niederlage* sind eben dies objektiv nicht, sondern werden bloß subjektiv so wahrgenommen und empfunden, wobei die Differenz von Objektivität und Subjektivität dem Gegensatz von Vernunft und Gefühl korrespondiert; und wer so spricht, weiß sich auf Seiten überlegenen Wissens. Das *bloß* Subjektive entzieht sich zugleich dem rationalen Diskurs und der Beurteilung seiner Wahr- oder Falschheit. Jemandem, der sich traurig fühlt, zu sagen, das sei nicht wahr, ist sinnlos (im Sinne des Fehlens einer Referenz für die Aussage), zwecklos überdies und nicht zuletzt anmaßend, weil auf diese Weise Subjektivität objektiviert und Personalität in Frage gestellt wird. Zugleich wird das *Gefühl* depotenziert, da es *bloß* subjektiv und nicht im eigentlichen Sinne wirklich, nämlich objektiv, ist. Der Rationalitätsdiskurs ist mithin auch ein Diskurs über Definitions- und Geltungsmacht.

Die strikte Trennung von Vernunft und Gefühl führt regelmäßig zu einer Verabsolutierung und zur Hegemonie eines der Gegensatzglieder, wobei im Abendland die Herrschaft der Vernunft über die Jahrhunderte dominantes Paradigma und identitätsstiftender Anspruch gewesen ist und weiterhin ist. Menschlichem Erleben aber entspricht diese Einseitigkeit nicht und möglich ist sie nur um den Preis der Abspaltung essentieller Bedürfnisse und Fähigkeiten. Es steht dann der Mythos purer Rationalität gegen eine berechnete Irrationalität, beides kaum mehr voneinander unterscheidbar und als *Vernunft* und *Gefühl* nicht mehr erkennbar.[33]

Vernunft und Gefühl sind daher nicht zu trennen, noch sind sie dasselbe. Es handelt sich um Weisen, in denen Subjektivität sich Welt zuwendet (neben anderen Weisen), und zwar um Weisen, die immer schon voneinander durchdrungen sind. Wäre ein vernünftiger Diskurs frei von Subjektivität, so gäbe es keine Konflikte, so

lange argumentiert wird.[34] Es ist aber naiv, zu glauben, dass alle Differenzen unter vernünftigen Menschen auf Informationsdefizite oder Schlussfehler zurückzuführen wären. Bereits bei der Priorisierung von Prinzipien, der Entscheidung für politische Ziele oder für ein ethisches Konzept, der Wahl eines erkenntnistheoretischen Paradigmas oder einer ontologischen Positionierung spielen subjektive Erwägungen eine Rolle. So sind derartige Entscheidungen zwar willkürlich (im Sinne einer willentlichen Wahl), aber nicht zufällig und beliebig, sondern durchaus begründet.[35] Einer *Kritik der Gefühle* darf es daher nicht darum gehen, diese aus den öffentlichen Diskursen zu verbannen; denn solange sie nur als dunkel-dumpfe Affekte abgesondert werden, die den Menschen anspringen und unbewusst steuern, solange wirken sie untergründig, verborgen und heimlich und sind bestens geeignet, zu *Vorurteilen* zu kristallisieren, die als fertige *Urteile* ans Licht treten. Erst wenn Vernunft und Gefühl in einen gegenseitig anerkennenden Dialog eintreten, vermögen sie sich gegenseitig zu bereichern und zu kritisieren.

Wie das vernünftige Räsonnieren lassen sich auch die Gefühle bilden; die Art und Weise, wie primäre Affekte und Stimmungslagen in Gefühle übersetzt und durch Gefühle interpretiert werden, ist nicht einfachhin natürlich, sondern kulturell und sozial konstruiert. Da nun jedes Konstrukt auch dekonstruiert und rekonstruiert werden kann, spricht nichts dagegen, sich genauer mit Gefühlen auseinanderzusetzen, sie zur Sprache kommen zu lassen und gegebenenfalls zu kritisieren. Zwar können Gefühle nicht falsch sein und sie können dem nicht abgesprochen werden, der sie hat, es kann aber – und gerade das begegnet uns in der politischen Auseinandersetzung – ein legitimer oder ein illegitimer Gebrauch von ihnen gemacht werden. Es wäre ganz falsch, zu fordern, dass sie die Macht im öffentlichen Diskurs übernehmen und das Argument ersetzen sollten, aber sie müssen zugelassen werden, um den Diskurs zu öffnen, durch Widerspruch Alternativen sichtbar werden zu lassen, durch Missstimmung auf falsche Wege aufmerksam zu machen oder durch kreative Interjektionen das nüchterne Argumentieren ins Stocken und Straucheln zu bringen.

Wenn Aufklärung sich vollenden oder zumindest fortentwickeln soll, ohne in das „triumphale Unheil“ einer völlig berechneten Welt zu führen, in der Menschen nur noch als Variablen von Algorithmen erscheinen, die von niemandem mehr durchschaut werden, dann ist erforderlich, dass Vernunft und Gefühl sich *gegenseitig* komplementär und kooperativ in einem *anerkennenden Dialog* verstehen. Diese Dialogform fordert, dass beide Dialogpartner als sprechend und zuhörend, als Interpret und Interpretandum ernst genommen werden und auf hegemoniale Ansprüche aus Einsicht in ihre je begrenzten Fähigkeiten, durch die *das Ganze der Wahrheit* allein nicht erfasst werden kann, verzichten.

Endnoten:

1 Vgl. Gloy, Karen: *Vernunft und das Andere der Vernunft*, Freiburg/München 2001 (Alber).

2 Zum „Kampf um Anerkennung“ als „Kampf auf Leben und Tod“ vgl. Hegel, *Enzyklopädie* III, §§ 432 ff.; die Übertragung des Hegelschen Gedankens von den Rollen „Herr und Knecht“ auf die Positionen von „Vernunft und Gefühl“ ist durchaus anregend und begründet sich durch die weiteren Ausführungen.

3 Auf die inzwischen sehr differenziert ausgefächerte und historisch und systematisch vorgehende Gefühlsforschung kann hier nicht angemessen eingegangen werden; verwiesen sei auf Benthien Claudia/Fleig, Anne/Kasten, Ingrid (Hrsg.): *Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle*, Köln 2000 (Böhlau).

4 Vgl. I. Kant, *Logik* (AA IX, 25).

5 Eine schöne sprachliche Parallelität besteht zwischen einer der Bezeichnungen des Aristoteles für das „Wesen“: *tò ti ên eînai* („das, was es war zu sein“) und dem dt. Wort „sein“, das althochdeutsch noch „wesan“ hieß, was heute noch in den Partizipialformen von „sein“ („gewesen“) erhalten ist.

6 Die Analogie entwickelt Platon im „*Staat*“ (*Politeia*) und führt sie detailliert in den „*Gesetzen*“ (*Nomoi*) aus.

7 Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, I 1.

8 Zur Theorie der Gefühle bei Aristoteles, v.a. zur Frage, ob es einen einheitlichen Begriff des Gefühls gibt, der in erster Linie Seelenlehre, Ethik und Rhetorik umfasst, vgl. Krewet, Michael: *Die Theorie der Gefühle bei Aristoteles*, Heidelberg 2011 (Winter).

9 Das anschauliche Bild: „Die Monaden haben keine Fenster, durch die etwas hinein- oder heraustreten könnte.“, aus § 7 der *Monadologie* von G. W. Leibniz findet sich erst in den neueren Übersetzungen (die noch zeitgenössische erste Übersetzung ins Deutsche von H. Köhler, 1720, spricht noch ganz abstrakt von „Öffnungen“).

10 „Monismus“ ist hier natürlich nicht ontologisch gemeint, sondern gewissermaßen anthropologisch-essentialistisch, verweist also auf eine einseitige Wesensbestimmung des Menschen.

11 In der Einleitung zur 2. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* schreibt Kant sehr anschaulich gegen Platon und gegen die Über zeugung von der „Macht der Vernunft“: „Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft teilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, daß es ihr im luftleeren Raum noch viel besser gelingen werde. Ebenso verließ Plato die Sinnen welt, weil sie dem Verstande so enge Schranken setzt, und wagte sich jenseits derselben, auf den Flügeln der Ideen, in den leeren Raum des reinen Verstandes.“ (*KrV* B 8f.)

12 Vgl. Fink-Eitel, Hinrich/Lohmann, Georg (Hrsg.): *Zur Philosophie der Gefühle*, Frankfurt/M. ³1993 (Suhrkamp), 139.

13 Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 401.

14 Vgl. dazu v.a. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 452 ff..

15 In dem Sinne, in dem K. R. Popper den Begriff 1934 als „singuläre Hilfsannahmen“ einführt, die nur den Zweck haben, eine Theorie gegen bestimmte Falsifikationen zu immunisieren, ohne integrales Element dieser Theorie zu sein (vgl. Popper, Karl R.: *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, Tübingen 1994 (Mohr), 380 ff.). Richtig aber hat Paul Feyerabend auf das kreative Potential solcher Hypothesen hingewiesen, indem sie in der Lage sind, künftiger Forschung den Weg zu weisen (vgl. Feyerabend, Paul: *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt/M. 1976 (Suhrkamp)). – Die Frage, ob nicht Poppers „Drei-Welten-Theorie“, die er im Anschluss an Freges postulatorisch auftretende Behauptung: „Ein drittes Reich [der Gedanken; Verf.] muss anerkannt werden.“ formuliert, darf in diesem Zusammenhang gestellt werden (vgl. Frege, Gottlob: *Der Gedanke: eine logische Untersuchung, in: Ders., Logische Untersuchungen, ³1986, 30, und u.a. Popper, Karl R.: Gesammelte Werke*, Band 12, *Wissen und das Leib-Seele-Problem*, Tübingen 2012 (Mohr)).

16 Die „Lebensgeister“, die feinsten und beweglichsten unter den Blutteilchen, können über die Zirbeldrüse in das Gehirn eindringen und von dort aus Nerven und Muskeln des übrigen Körpers in Bewegung setzen; vgl. Descartes, R.: *De l’âme*, § 31.

17 Vgl. Leibniz, *Monadologie*. Es war wohl W. Wundt, der für diesen Ansatz den passenden Begriff des „psychophysischen Parallelismus“ eingeführt hat (vgl. Wundt, Wilhelm: Über psychische Kausalität und das Prinzip des p*sychophysischen Parallelismus*, in: Ders.: *Philosophischen Studien*, Bd. 10, Leipzig 1894). Auf Wiederaufnahme und Weiterentwicklungen dieser Theorie in modernen neurophysiologischen Konzepten kann hier nicht eingegangen werden, vgl. dazu z.B. Soom, Patrice: *From Psycholo gy to Neuroscience, Frankfurt/M. usw. 2011 (Ontos).*

18 Hume, David: *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, zit. i. d. Übers. v. Raoul Richter, Hamburg 1961 (Meiner), 83 f.

19 Vgl. Kant, *Kritik der reinen* Vernunft, B 29 u. ö.

20 „Nur daraus, daß sie [Sinnlichkeit und Verstand] sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen.“ (Ebd., B 75) Dazu gehört die berühmte Feststellung: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“ (Ebd.)

21 Bereits im 18. Jh. lässt sich gleichsam als Vorschein der Romantik die Epoche der *Empfindsamkeit* beobachten, und zwar v.a. in Frankreich, wo sich nach dem Tode Ludwigs XIV. (1715) aufklärungskritische Tendenzen früher und schneller durchsetzten als in Deutschland, wo diese Bewegung in erster Linie von pietistisch inspirierten Schriften getragen wird. Im Unterschied zur Romantik ist die Empfindsamkeit eine bürgerlich-gesellschaftliche Form antihöfischer Attitüde, die insofern – anders als die Romantik - auch einen durchaus politischen Impetus besitzt.

22 Vgl. F. Hölderlin (1795): „*Urteil* ist im höchsten und strengsten Sinne die ursprüngliche Trennung des in der intellektualen Anschauung innigst vereinigten Objekts und Subjekts, diejenige Trennung, wodurch erst Objekt und Subjekt möglich wird, die Ur=Teilung.“ In: *Urteil und Sein*, in: *Sämtliche Werke* hg. v. F. Beissner, Bd. 4, Stuttgart 1962, S. 226.

23 Hermann Hesse zu L. Tiecks und H. Wackenroders *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders* (1795), zit. n. Michels, Volker (Hrsg.): *Hermann Hesse: Eine Literaturgeschichte in Rezensionen und Aufsätzen*, Frankfurt/M. 1975 (Suhrkamp), 237.

24 „Wer ein System glaubt, hat die allgemeine Liebe aus seinem Herzen verdrängt! Erträglicher noch ist Intoleranz des Gefühls,als

Intoleranz des Verstandes; — Aberglaube besser als Systemglaube.“ L. Tieck, *Herzensergießungen*, Berlin 1797 (Unger), 106. – Wie sich diese Ablehnung des Systems mit den in schneller Folge erscheinenden Systementwürfen von Schelling, Hölderlin und Hegel zur gleichen Zeit verträgt, die im Grunde genau auf den von Tieck literarisch geforderten Prinzipien aufbauen, wäre ein eigenes Thema. Es passt aber zusammen, dass die frühen Systeme der Philosophen ebenso *Entwürfe* bleiben wie die literarischen Texte meist *Fragmente*, so dass der Eindruck entsteht, dass der Versuch, die *Ur-Teilung* zu überwinden und das Absolute zu fassen sich der Sagbarkeit in geschlossenen Formen systematisch entzieht.

25 Hübscher, Arthur: *Der Philosoph der Romantik*, in: SchopenhauerJahrbuch, 34, 1951/1952, S. 1-26.

26 Auf die Geschichte der Mitleidsethik, wie sie v.a. von David Hume und Adam Smith im Anschluss an Hutcheson und Shaftesbury in deren Ethik des *moral sense* ausgearbeitet wurde, kann hier nur am Rande hingewiesen werden. Dieser Ansatz aber ist beachtenswert, da es sich um eine nicht aus dem Geist der Romantik, sondern in der Tradition einer nicht-rationalistischen Aufklärungsphilosophie stehende Konzeption von *sympathy* handelt. Dass Schopenhauer Hume kannte – und schätzte – ist gewiss und geht aus zahlreichen Bemerkungen hervor, am bekanntesten ist die gegen die Zeitgenossen gerichtete gewohnt schroffe Bemerkung: „Aus jeder *Seite* von David Hume ist mehr zu lernen, als aus Hegels, Herbarts und Schleiermachers sämmtlichen philosophischen Werken zusammengenommen.“ (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, II 4, c. 46, in: *Sämmtliche Werke*, hg. v. Julius Frauenstädt, Leipzig 1873 (Brockhaus), Bd. III, S. 668).

27 Vgl. Rousseau, Jean-Jacques: *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, in:* Ders.: *Schriften, Bd. 1. Hg. v. Henning Ritter, Frankfurt/M. 1988, S. 218 ff.*

28 Vgl. Demmerling, Christoph/Landweer, Hilge: *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn, Stuttgart- Weimar 2007 (Metzler), S. 176.*

29 Auch Schopenhauer verschrieb seinen Lesern das *Mitleid* gerade in seiner Funktion als Quelle der Erkenntnis des Leidens der Welt als „Quietiv“ und damit als Antidot zum wild drängenden *Willen* („Motiv“) (*Welt als Wille und Vorstellung* I, § 68).

30 Diese konservativ-restaurative Tendenz romantischen Denkens, wenn es nicht auf die Literaturepoche beschränkt, sondern in seinem sich bis in die Gegenwart durchhaltenden Weltverhältnis verstanden wird, kennzeichnet auch weite Teile der Studie von Safranski, Rüdiger: *Romantik. Eine deutsche Affäre*, München 2007 (Hanser).

31 Aus der unüberschaubaren Fülle von Publikationen aus diesem Bereich sei nur verwiesen auf die Überblicksdarstellung von Ströbel, Tim et al.: *Emotionsforschung. Stimmung, Gefühl und Affekt im Marketing*, Bayreuth 2017 (SMAB).

32 Hingewiesen sei hier auf die instruktive Studie von Jensen, Uffa: *Zornpolitik*, Berlin 2017 (Suhrkamp).

33 Man denke hier durchaus an Horkheimer/Adorno: „Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils. Das Programm der Aufklärung war die Entzauberung der Welt. Sie sollte die Mythen auflösen und Einbildung durch Wissen stürzen.“ Und schlägt doch selbst in den Mythos zurück, darf man ergänzen. (Horkheimer, Max/ Adorno Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M. 1988 (Fischer), 9.

34 So nimmt John Rawls im Zusammenhang seines interessanten Gedankenexperiments vom „Schleier des Nichtwissens“ (*veil of ignorance*) an, dass im Grunde ein einziger Mensch die Entscheidung treffen kann, die alle treffen würden, eben weil bei dieser Entscheidung von allen subjektiven Bedingungen abstrahiert wird (vgl. Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1976 (Suhrkamp), 139 ff.).

35 Fichte hat im Grunde Recht, wenn er schreibt, dass, welche Philosophie jemand wähle, davon abhänge, welch ein Mensch jener sei; nur relativiert sich diese Offenheit leider dadurch, dass es eine eindeutig richtigere und gute Wahl gibt und damit offenbar auch gewissermaßen gute und schlechte Menschen bzw. Philosophen (Fichte, Johann Gottlieb: *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, in: *Fichtes Werke*, hg. v. I. H. Fichte, Berlin (de Gruyter), Bd. I, 434).

Zum Autor

Prof. Dr. Notker Schneider
Technische Hochschule Köln/University of Applied Sciences
Fakultät f. Angewandte Sozialwissenschaften
Ubierring 48
D-50678 Köln
Kontakt: notker.schneider@th-koeln.de